

**ANNALES**  
**UNIVERSITATIS SCIENTIARUM**  
**BUDAPESTINENSIS**  
**DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE**

SEPARATUM

**SECTIO PHILOSOPHICA**  
**ET SOCIOLOGICA**

TOMUS XX.



**BUDAPEST**  
**1986**

## ZUM DENKWEG DES JUNGEN HEIDEGGER

### I. Die ersten Veröffentlichungen\*

ISTVÁN FEHÉR

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte, Philosophische  
Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität

Budapest

Heideggers erste Veröffentlichungen verraten noch kaum etwas von jenem inneren Kampf, den er um die Formulierung seiner eigenartigen Problematik in jener Zeit führte; auch der Tenor der Veröffentlichungen weist die charakteristischen Stilmerkmale der späteren Heidegger-Werke nicht auf. Außer seiner Dissertation, der Habilitationsschrift und der Prohevorlesung entstehen zwischen 1912 und 1914 sieben kürzere philosophische Arbeiten: eine über das Realitätsproblem, ein Überblick über die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Logik, sowie fünf Besprechungen<sup>1</sup>; denen folgt aber, bis *Sein und Zeit*, d.h. weitere zwölf Jahre lang (abgesehen von einem 1917 erschienenen Gedicht) — nichts.

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie: das ist das Thema der ersten philosophischen Veröffentlichung des jungen Heidegger. Wenn man bedenkt — schreibt Claudio Baglietto —, daß die katholische Erziehung und Hintergrund, sofern sie sich an die Philosophie orientieren, in der Regel zu einem realistischen Standpunkt im weiten Sinne neigen, dann könne man nicht wunder nehmen, daß Heidegger in seiner ersten Veröffentlichung gegen philosophische Standpunkte zu Felde zieht, die Zweifel an der Existenz der Außenwelt anmelden, und sich bemüht, Argumente gegen diese zu sammeln. Zugleich habe sich Heidegger von Anfang an bemüht, — so führt Baglietto fort — diesem Anspruch mit einer bedeutenden geistigen Offenheit zu genügen: er näherte sich nicht lediglich den Strömungen der Neuscholastik, die am meisten mit dem laizistischen Denken die Verbindungen pflegen, sondern er bemüht sich als einer der Ersten, von letztgenannten möglichst viel zu assimilieren und zu verwenden.<sup>2</sup> Wenn die Naturwissenschaftler — schreibt Heidegger — die Pflanzen, Tiere, die Anatomie der Menschen, die Himmelskörper usw. untersuchen, dann sind sie alle „der Überzeugung, daß sie nicht bloße Empfindungen analysieren oder reine Begriffe bearbeiten, vielmehr, daß sie von ihnen selbst und ihrer wissenschaftlichen Forschung unabhängig existierende, reale Objekte setzen

\* Aus der Dissertation des Verfassers *Martin Heidegger gondolkodói útja* [Der Denkweg Martin Heideggers]. [Hinweise auf Heideggers Werke erfolgen in Abkürzungen. Siglenverzeichnis s. am Ende der Studie.]

und bestimmen“.<sup>3</sup> Die vorherrschenden erkenntnistheoretischen Richtungen negieren die Setzung eines Transsubjektiven, während sich die moderne Wissenschaft in einem gesunden realistischen Geist entwickelt. Besteht nun eine Möglichkeit zur Überbrückung dieses „Zwiespalts zwischen philosophischer Theorie und naturwissenschaftlicher Praxis“? Während Heidegger bemüht ist, gegen Standpunkte Argumente zu sammeln, die die Existenz der Außenwelt (wie bei Berkeley) oder deren objektive Erkennbarkeit (wie bei Kant) bestreiten, popularisiert und verteidigt er zugleich den sog. kritischen Realismus von Oswald Külpe (1862–1915). „Kann man Külpe auch nicht durchgehend zustimmen“ – schreibt er – „[...] sein Verdienst wird es bleiben, die Erkenntnistheorie, die sich weitab vom Wege verirrt“ – unter dem Einfluß von Eduard von Hartmann – „wieder vor ihre eigentliche Aufgabe gestellt zu haben“. „Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung nicht aus dem Auge verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein“<sup>4</sup> – lautet der letzte Satz der Arbeit. Das Realitätsproblem als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der Außenwelt „im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei“, wird im Laufe von Heideggers späterer Entwicklung geradezu als eine „unmögliche“ Frage erscheinen; in *Sein und Zeit* werden seine Bemühungen darauf gerichtet sein, die Absurdität jener Voraussetzungen nachzuweisen, auf deren Boden diese Frage überhaupt formuliert werden kann.<sup>5</sup>

Von Heideggers Argumenten ist es nicht unangebracht, wenigstens auf eines zu achten. Den „Begriff eines vom Denken unabhängigen Seins“ – schreibt er – pflegt man aufgrund der Überlegung als unhaltbar zu qualifizieren, daß „durch das Denken einer solchen Realität [...] diese vom Denken und damit von der Bewußtseinswirklichkeit abhängig [werde]“. Nur daß – so Heideggers Gegenargument – „die psychische Existenz eines Begriffes und das ideale Sein des Begriffsinhaltes [...] total verschiedene Dinge“ sind.<sup>6</sup> Dieser Punkt erhellt, wo und in welchem Sinne Heidegger eine Anknüpfung von der aristotelisch-scholastischen metaphysischen Orientierung zur zeitgenössischen Philosophie – Neukantianismus und Phänomenologie – finden konnte. Da obiges Gegenargument eine zentrale Diskussion der Zeit berührt und sich aus dem gedanklichen Hintergrund der Auseinandersetzung über den Psychologismus nährt (dem auch Heidegger lange Zeit anhing), wird es nicht nutzlos sein, hier für ein Moment zu verweilen.

Die in erster Linie durch Husserls *Logische Untersuchungen* um die Jahrhundertwende zugespitzte Auseinandersetzung drehte sich um die sog. psychologistische Auffassung der Logik, kurz um den sog. Psychologismus. Es ging aber bei der Auseinandersetzung eigentlich um viel mehr: um die Frage der Existenz oder Nichtexistenz der objektiven Wahrheit, ihres absoluten oder relativen Seins. Wenn wir nämlich die beiden obigen Dinge (das empirische Denken des Begriffes durch empirische Menschen und dessen „objektiven“, „idealen“ Inhalt, bzw., mit Husserls Worten, das „Urteil als Urteilsinhalt“, „als ideale Einheit“, und den „einzelnen realen Urteilsakt“), voneinander nicht trennen, dann bringt das mit sich, daß die objektive

Wahrheit der menschlichen Willkür, dem Zufall ausgesetzt und dadurch gerade nun nicht „objektiv“, d.h. im absoluten Sinne „wahr“ wird. Wenn man eine wissenschaftliche Wahrheit entdeckt, dann möchte man doch darunter in der Regel nicht verstehen, daß ihre Gültigkeit erst vom Moment der Entdeckung an beginnt und irgendwann eventuell aufhört; sondern daß der durch sie ans Tageslicht geförderte Zusammenhang in den Sachen selbst wurzelt, d.h. „zum Bereich des absolut Geltenden“ gehört, selbst wenn er im jeweiligen Moment von niemanden in der Welt gedacht wird oder wenn (um das Argument zuzuspitzen) überhaupt keine Menschen existieren, die ihn in ihrem psychischen Denkprozeß denken könnten. Ein anderes ist es, ob eine Wahrheit geltend ist, ob sie besteht und „objektiv“ ist, ein andres, ob sie faktisch anerkannt und gedacht wird. Das Verwaschen dieses Unterschiedes, das Reduzieren des Erstgenannten aufs Letztgenannte, ist für die Antipsychologen ebenso viel, wie das Leugnen der Existenz der absoluten Wahrheit, d.h. – wie Husserl sagt – dem skeptischen Relativismus anheimzufallen. Von welchem Standpunkt aus verschwindet aber dieser Unterschied? Von jenem, der die Sphäre der Logik, diesen Inbegriff von idealen Inhalten, „Wahrheiten“, einfach auf die Ebene der in der empirischen Psyche des Menschen allzeit stattfindenden tatsächlichen psychischen Denkverläufe bringt, unter Berufung darauf, daß das Denken ein psychischer Prozeß des Lebenwesens genannt Mensch ist, dessen Eigenarten, „Gesetzmäßigkeiten“ gerade die naturwissenschaftliche Psychologie auf induktivem Wege festzustellen berufen wäre (die Logik verschmilzt dann auf diese Weise mit der Psychologie). Diesem Standpunkt zufolge hinge also die Gültigkeit eines logischen Gesetzes (z.B. des Satzes des Widerspruchs) davon ab, ob die Menschen zufällig gerade so denken.<sup>8</sup>

Was ist dann der Status der Logik – diese Frage bildet den Ausgangspunkt der zweiten philosophischen Arbeit Heideggers.<sup>9</sup> „Seit der Jahrhundertwende“ – stellt Heidegger zu Beginn der überblickenden Arbeit fest – „hat die wissenschaftliche Logik eine Klärung ihrer Prinzipien vollzogen“, in deren Ergebnis die Logik nunmehr nicht „als eine unvermehrte Summe unvertiefter Denkformen und -regeln“ angesehen werden kann. Im Gegenteil, diese Klärungen, die sich im Rahmen einer „energischen Abkehr vom Psychologismus“ vollzogen,<sup>10</sup> schufen die Möglichkeit der Erneuerung, der Belebung einer versteinerten Tradition. Und sofern unser Zeitalter ein „Zeitalter der Psychologie“ ist,<sup>11</sup> – denn der Psychologismus ist bereits in die Ethik, Ästhetik, Pädagogik und in die juristische Praxis eingedrungen – weist die sich auf diesem Gebiet vollziehende kritische Besinnung über die Möglichkeiten der Erneuerung einer einzelnen Wissenschaft hinaus. Es geht nicht so sehr um eine neue Definition von Wesen und Gegenstand der Logik, vielmehr darum, daß sich der philosophischen Forschung dank der Kritik des Psychologismus neue Perspektiven eröffnen. Im Überblick über die neuere Literatur der Logik – der die Marburger und Badener Schule des Neukantianismus, die Logik-Arbeiten von Husserl und Lask, Meinungs Gegenstandstheorie umfaßt, und in dem Bolzano und Frege sowie über einige andere, heute schon weniger bekannte Autoren hinaus gegen Ende der Arbeit auch die

„Logistik“, die „symbolische Logik“ zur Sprache kommen – macht Heidegger wiederholt akzentuiert auf die „Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem, in der Zeit verlaufenden Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn“, d.h. auf die Notwendigkeit einer entschiedenen Trennung der Seinssphäre von der Gültigkeits-sphäre aufmerksam. „Dieser reine, in sich Bestand habende Sinn ist Gegenstand der Logik“ – schreibt er.<sup>12</sup> „Die Sätze des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten sind ideale inhaltliche Beziehungen zwischen den Denkgegenständen überhaupt, für die es vollständig belanglos bleibt, ob, wann und wie sie gedacht werden“<sup>13</sup>. Auf diese Weise ist die Logik keine empirische Disziplin; und sofern die obigen idealen Zusammenhänge in jeglichem Wissen und Erkennen vorhanden sind, geht „die Grundfrage der Logik [...] auf die Bedingungen des Wissens überhaupt“ – schreibt Heidegger, indem er Husserl folgt – wobei Logik zur „Theorie der Theorie, Wissenschaftslehre“ wird.<sup>14</sup> Aus der Kritik des Psychologismus ergibt sich „die Heterogenität der psychischen, damit der raumzeitlichen Wirklichkeit überhaupt und des Logischen“; nur daß – formuliert sich Heideggers Zweifel – „die scharfe Trennung der Logik von der Psychologie vielleicht nicht durchführbar ist. Ein anderes ist es, ob die Psychologie die Logik prinzipiell fundiert und ihren *Geltungswert* sichert, ein anderes, ob ihr nur die Rolle zufällt, erstes Betätigungsfeld, Operationsbasis zu werden. Und das zweite ist der Fall“ – bemerkt Heidegger bedeutungsvoll – „weil wir es eben mit der eigenartigen, vielleicht nie ganz aufhebbare Probleme in sich bergenden Tatsache zu tun haben, daß das Logische ins Psychische eingebettet ist“.<sup>15</sup> Gegenüber der aus der Kritik des Psychologismus resultierenden, sowohl für den Neukantianismus als auch für die Phänomenologie charakteristischen scharf dualistischen, platonisierenden Betrachtungsweise meldet Heidegger hier seine ersten, noch unentschlossenen Zweifel an; und dieser kritische Gesichtspunkt wird in den zwanziger Jahren erstarken und in vertiefter Form die Grundlage sowohl seiner Kritik der transzendental-philosophischen Betrachtungsweise als auch – von dieser untrennbar – seines eigenen, sich aus dieser Kritik entfaltenden positiven Standpunktes bilden. Die experimentelle Psychologie bleibt für die Logik belanglos, schreibt er, und auch die sog. selbstbeobachtende Psychologie wird nur in einer bestimmten Einstellung für die Logik brauchbar, daß nämlich eine derartige Untersuchung auf die Bedeutungen, auf den Sinn der Akte geht. Sie „wird so zur Bedeutungslehre, zur Phänomenologie des Bewußtseins“ im Husserlschen Sinne: in diesem Sinne „wird die Psychologie immer in Konnex mit der Philosophie bleiben“<sup>16</sup> – zieht er die Schlußfolgerung.

Die solcherart gefaßte Phänomenologie ist auch für die Thematisierung des Problems der Wahrheit von entscheidender Bedeutung. Die Wahrheit ist nämlich offensichtlich keine Eigenschaft des psychischen Geschehens, denn ein psychischer Vorgang findet – wie alle anderen Ereignisse – statt oder nicht statt, wird vollzogen oder nicht, es kann aber nicht wahr oder falsch sein (man kann zum Beispiel vernünftig sagen, die Sonnenfinsternis werde erfolgen, kaum aber, die Sonnenfinsternis sei „wahr“<sup>17</sup>); „wahr ist vielmehr der Vorstellungsinhalt, das, was wir *meinen*, der *Sinn*“ und „da-

mit haben wir den Übergang aus der Psychologie in die Logik gewonnen“.<sup>18</sup> Die wahre Erkenntnis gewinnt in sprachlichen Feststellungen und Urteilen feste Form, für die die Verbindung von Subjekt und Prädikat durch die Kopula bezeichnend ist. Für die Erkenntnis genügt nicht, daß ein Urteil einfach *wahr* ist; um diese Wahrheit müssen wir wissen, das Urteil „muß auch berechtigt sein“. „Woher weiß ich nun, daß ich weiß?“<sup>19</sup> Womit vergleiche ich die Aussage, um ihre Wahrheit festzustellen? Es muß ein Gefühl der Evidenz geben, in der die Wahrheit unmittelbar erlebt wird – sonst zöge sich der Prozeß der Rechtfertigung ins Unendliche, und wir könnten auch von keiner „wahren“ Erkenntnis, höchstens von einer wahrscheinlichen sprechen –; und dieses Erlebnis ist dann ebenfalls der im obigen Sinne aufgefaßten phänomenologischen Analyse angewiesen.<sup>20</sup> Das Problem der Wahrheit erlangt im späteren, bei der Ausarbeitung und jeweiligen Artikulierung der Seinsfrage, eine entscheidende Bedeutung. Daß der „Ort“ der Wahrheit das Reich der als zeitlose Sphäre aufgefaßten reinen Logik sei, und daß das logische Urteil sprachlich in der Aussage ausgesprochen werde, wodurch die Wahrheit eine Eigenschaft der Aussage als Verbindung und Trennung von Subjekt und Prädikat sei: das ist in groben Zügen die Auffassung, die Heidegger im späteren, auf Aristoteles zurückgreifend, in Frage stellen wird.

Am Ende des Überblicks formuliert Heidegger Zweifel gegenüber einer neueren Entwicklungstendenz der Logik, gegenüber der Logistik, bzw. der symbolischen Logik. Daß die neuen Forschungen der Mathematiker im Hinblick auf eine schärfere Fassung der mathematischen Grundbegriffe und Grundprinzipien bedeutende Ergebnisse erreicht haben, ist eine Tatsache; daß durch die Anwendung der mathematischen Methoden auf die traditionelle formale Logik diese Wissenschaft (bei Russell und Whitehead) eine gewisse Systematik und Geschlossenheit erlangte, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Die Schranke dieser auf die Vereinigung von Logik und Mathematik gerichteten Unternehmung sieht aber Heidegger „in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe [...], wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen der Urteile verdeckt werden“. „[...] die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen“ – schreibt er – „wo ihre Begriffe und Methode versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen“.<sup>22</sup>

Was die Rezensionen betrifft, verdient weniger Heideggers jeweiliges kritisches Urteil, als vielmehr die einzelnen rezensierten Bände Aufmerksamkeit. Daß Heidegger die Sonderausgabe eines Kapitels von Brentanos Hauptwerk rezensiert, kann im Lichte des Obigen ebenso wenig überraschen, wie auch die Tatsache, daß Heidegger Brentano gerade wegen der Psychologisierung der Logik Vorwürfe macht, indem er wiederholt festhält: die Erkenntnis ist zweifellos ein Urteil, „aber das Urteil ist nicht 'dem psychischen Gebiete zugehörig', wenigstens *gerade nicht*, insofern es Erkenntniswert hat“.<sup>23</sup> Von Bubnoffs Buch stellt die Geschichte der Philosophie als Kampf zweier Auffassungen – der Parmenides'schen und der Heraklit'schen – dar; und Heidegger mochte – meint Franco Volpi

– eine solche „theoretische“ Interpretation der Geschichte der Philosophie anziehend gefunden haben, die er in seinen späteren Werken – *mutatis mutandis* – selbst auch versuchte.<sup>24</sup> Die Rezension über das Sentroul-Buch ist wiederum in anderer Hinsicht interessant.<sup>25</sup> Wie, auf welcher methodologischer Grundlage können Kant und Aristoteles, diese beiden hervorragenden Denker der Geschichte der Philosophie gegenübergestellt werden? – stellt Heidegger die Frage, ohne sie an dieser Stelle erschöpfend zu beantworten. Heidegger hält hierbei das Umreißen der unterschiedlichen historischen Milieus nicht für ausreichend, weshalb Kants spezifische Problemstellung seiner Meinung nach unklar bleibt; und außerdem läßt das Buch die Entwicklungen des Neukantianismus völlig außer Acht. So verkennt Sentroul nach Heidegger die Spezifik der transzendentalen Frage, die Heidegger hier in erster Linie als eine wissenschaftstheoretische bezeichnet. „Die wissenschaftstheoretische Einstellung fehlt der aristotelisch-scholastischen Philosophie bis heute“ – schreibt er. „An gründlich wissenschaftlichen, ernst zu nehmenden Studien über Kant haben wir auf katholischer Seite keinen Überfluß“<sup>26</sup> – stellt er am Ende der Rezension fest. Wenn Heidegger in seiner die neuen logischen Forschungen überblickenden Arbeit als einen der beachtenswerten Versuche von Lask betrachtete, „mit seiner Prädikationstheorie Aristoteles und Kant einander so nah als möglich zu bringen“, und wenn einer Feststellung seiner Habilitationsschrift zufolge „eine Kategorienlehre, die sich auf die zehn überlieferten aristotelischen Kategorien beschränkt [...] nicht nur unvollständig, sondern in ihren Bestimmungen schwankend und unzutreffend ausfallen“ muß, und sich darum die „Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem“<sup>27</sup> als eine dringende Aufgabe erweist – dann kann die Rezension betrachtet werden als die Ankündigung des ersten, noch unentschlossenen Anspruchs auf dieses Programm.

Wenn wir an diesem Punkt die geistigen Anfänge des jungen Heidegger zusammenzufassen suchen, tut sich in groben Zügen folgendes Bild auf: einerseits ein auf sehr gründlichen philosophiegeschichtlichen Kenntnissen fußender, aristotelianisch-scholastischer gedanklicher Hintergrund, andererseits eine außerordentliche Sensibilität, Empfänglichkeit und Offenheit gegenüber den neueren philosophischen Tendenzen, vor allem gegenüber dem Neukantianismus und der Phänomenologie – und über die wissenschaftstheoretische Einstellung beider – gegenüber den neueren Ergebnissen der Natur- und Geisteswissenschaften. Und der führende Gesichtspunkt, der – vorerst unbestimmt – dieses weit verzweigte Interesse zu einer Einheit erfaßt, ist die Frage: was ist das Sein; oder (wie eine Schlußfolgerung der Habilitationsschrift bald auch entschiedener formuliert) der Anspruch auf eine neue Metaphysik.

Die Kritik des Psychologismus (genauer: der psychologistischen Auffassung des Urteils) bildet das Thema von Heideggers Dissertation. Heideggers Hauptstreben richtet sich darauf, in der einschlägigen Auffassung der analysierten Autoren (W. Wundt, H. Maier, Brentano, A. Marty, Th. Lipps) die offenen oder verborgenen psychologistischen Elemente nachzu-

weisen, und dann (und an diesen Punkten übersteigt die Arbeit den Rahmen einer schulmäßigen Dissertation), nach der durchgeführten Kritik und bei deren Licht, vermittelt prinzipieller, wissenschaftstheoretischer Klärungen, den Begriff des Psychologismus erneut zu bestimmen zu versuchen. Ist der Psychologismus z.B. als die Lehre aufgefaßt, „welche die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreitet“, dann war in diesem Sinne – schreibt er – Brentano freilich kein Psychologist, da er dergleichen nie gelehrt hatte. Besteht aber das Wesen des Psychologismus darin, „daß er die Eigentümlichkeit des Logischen gegenüber dem Psychischen, die Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes gegenüber einer psychischen Realität verkennt“, dann war insofern auch Brentano ein Psychologist<sup>28</sup>; hingegen besteht die eigenartige Aufgabe einer Logik des Urteils gerade darin – schreibt er – „den ‚Gegenstand‘ der Anerkennung als von jeder Beziehung zu einer anerkennenden ‚seelischen‘ Tätigkeit *frei* sehen“ zu lassen.<sup>29</sup> Was ist aber wohl die Grundlage einer solchen Verkennung? (Denn – so könnte man hinzufügen – es genügt nicht, den Gegner zu brandmarken, zu entlarven, er soll ja auch irgendwie verstanden werden.) Und hier tauchen grundsätzliche Überlegungen auf.

„Jede Wissenschaft läßt sich als Fragestellung einem gewissen Objektbereich gegenüber auffassen“, schreibt Heidegger. „Der Sinn einer Frage, auf die als Antwort eine wahre Erkenntnis möglich werden soll, muß sich notwendig an dem Gegenstand, auf den die Frage zielt, orientieren. Die Frage: ‚wieviel Gramm wiegt diese Kurve zweiter Ordnung?‘ [...] ist eine unmögliche, weil die konstitutiven Bestimmtheiten der Kurve zweiter Ordnung als Kurve, weiterhin als geometrischer Gegenstand überhaupt, eine Bestimmung, die wesentlich Naturgegenständen, ‚materiellen Körpern‘ zukommt, a priori ausschließt. Diese Frage *verkennt* das Wesen des geometrischen Gegenstandes, und jede, wenn überhaupt mögliche ‚Erkenntnis‘, die als Antwort auf diese Frage gefunden würde, müßte als prinzipieller Irrtum zurückgewiesen werden. – Der Psychologismus ist auch eine Fragestellung, und zwar eine solche im Bereich der Logik unter Verkennung der Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes“, ja – genauer –: „*er kennt die logische ‚Wirklichkeit‘ überhaupt nicht.* Sie selbst ist für ihn nichts ‚neben‘ dem Psychischen, sondern fällt mit der psychischen Wirklichkeit zusammen!“<sup>30</sup> Dieses Verkennen ist also kein einfaches Mißkennen, sondern ein eigentliches Nicht-Kennen. Damit wäre man bei einer genaueren Bestimmung des Psychologismus angelangt. Nur erheben sich wieder Zweifel, ob dies genügend ist? Daß der Psychologismus die eigentliche Sphäre der Logik nicht erkennt, ist eine Tatsache; daß er sich wegen seiner relativistischen Konsequenzen widerlegen läßt, daß er sozusagen sich selbst widerlegt, ist ebenfalls ohne Zweifel. Alldies sind jedoch bloß negative Argumente; könnte man aber nicht *positiv* beweisen, daß es neben der psychischen noch eine andere Sphäre gibt – die des Logischen? Überhaupt: „vor allem wird notwendig sein, sich zu verständigen, inwieweit und in welchem Sinne bei dem fraglichen Problem von ‚Beweis‘ gesprochen werden darf. Ein Beweis im Sinne einer Deduktion ist nicht möglich, da der Obersatz das zu Beweisende schon enthalten müßte. Man

könnte allenfalls zeigen, daß die Forderung eines Beweises widersinnig ist, wenn das Logische als solches nicht vorausgesetzt und in der Forderung implicite mitgedacht wird. „Man scheint bei etwas Letzendlichen angelangt zu sein: es geht um die Existenz oder Nichtexistenz einer Sphäre; und „das Wirkliche“ – schreibt Heidegger – „[kann] als solches nicht bewiesen, sondern allenfalls nur *auf*gewiesen werden [...]“<sup>31</sup>

Halten wir hier für einen Augenblick. An einem zugespitzten Punkt von *Sein und Zeit* – bei der Behandlung des Wahrheitsproblems, näher, anhand der Frage, ob es eine Wahrheit gibt, warum wir voraussetzen müssen, daß es Wahrheit gibt, und was ‚voraussetzen‘ besagt, und schließlich, ob man den Skeptizismus letztendlich widerlegen kann – auf all diese bei Husserl umfassend behandelten Fragen wird Heidegger schreiben: „Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der ‚Wahrheit‘, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. [...] Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit ‚bewiesen‘ werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch *ist*, in der Weise der Negation der Wahrheit, *braucht* auch *nicht* widerlegt zu werden. Sofern er *ist* und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann“.<sup>32</sup>

Kehren wir aber zum Gedankengang der Disstertation zurück. Die Sphäre des Logischen kann, wenngleich nicht bewiesen, so doch zumindest aufgewiesen werden. Wie? Der Empirismus – und auch der Psychologismus ist solcher, schreibt Heidegger, – steht auf dem Standpunkt, nur das aufzunehmen, „was wahrnehmbar ist“. „Der ‚reine Logiker‘ stellt im Grunde dieselbe Forderung: was sich evident darbietet, darf weder um- noch weggedeutet werden, sondern ist einfach hinzunehmen. Wenn der Empirist *das*, was sich überhaupt darbieten kann, auf das *sinnlich* Wahrnehmbare einschränkt, dann ist das eine dogmatische Behauptung *a priori*, die ihm als Empiristen schlecht ansteht, für die er jederzeit einen *Beweis* schuldig bleiben muß.“<sup>33</sup> Wie man also die Existenz der Sphäre des rein Logischen nicht beweisen kann, so kann man auch deren Nichtexistenz nicht beweisen. Wie kann aber das fragliche Aufweisen vor sich gehen? Denn, wollen wir uns nicht ziellos auf die Suche begeben, so müssen wir uns im Voraus im Klaren sein, *was* wir zu suchen haben und *wo* wir es überhaupt finden können. Wenn der eigentümliche Gegenstand der Logik das Urteil ist, dann kann dessen präzise Bestimmung nur aus einer schon ausgebauten logischen Theorie geschöpft werden. „Von dem Urteil der Logik können wir nicht den *Ausgang* nehmen, weil wir gerade den *Zugang* zu ihm und es selbst finden wollen.“<sup>34</sup> Irgendeiner vorherigen Bestimmung als Ausgangspunkt bedarf freilich jegliche Untersuchung; nur ist diese anfangs noch *vage*, geschöpft aus der vorherigen Kenntnis ihres Gegenstandes, und sie hat zunächst den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf denselben: diese methodologische Einsicht, die für die Methode von *Sein und Zeit* an entscheidenden Punkten charakteristisch ist – „jedes Suchen hat sein

vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her“, heißt es da<sup>35</sup> – erscheint in der Dissertation – wie ersichtlich – schon in einem gewissen Zustand der Ausarbeitung.

Die wahre Vorarbeit für die Logik – lautet die Schlußfolgerung der Dissertation – „wird nicht von psychologischen Untersuchungen über Entstehung und Zusammensetzung der Vorstellungen geleistet, sondern durch eindeutige Bestimmungen und Klärungen der Wortbedeutungen. Und erst wenn auf solcher Grundlage die reine Logik auf- und ausgebaut ist, wird man mit größerer Sicherheit an die erkenntnistheoretischen Probleme herantreten können und wird den Gesamtbereich des ‚Seins‘ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenartigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen können [...]“<sup>36</sup>

\* \* \*

Zurückblickend charakterisierte Heidegger bei zwei Gelegenheiten seine jugendliche Wegsuche als die Verflechtung zweier Fragen: der Seinsfrage in der Gestalt des Kategorienproblems und der Frage nach der Sprache in der Gestalt der Bedeutungslehre<sup>37</sup> – und nun erscheint dieser Zusammenhang im Titel der Habilitationsarbeit ausdrücklich.<sup>38</sup> Die Art und Weise freilich, wie das Verhältnis der beiden Fragen zueinander umrissen wird, sind in den verschiedenen Phasen von Heideggers Lebenswerk jeweils anders; Heideggers Hinweis deutet lediglich an, daß zwischen den beiden von Anfang an eine enge Korrelation besteht. Dem in der Habilitationsarbeit erfolgenden Umreißen jenes Verhältnisses gehen wissenschaftstheoretische Überlegungen voraus. Von den vielerlei Abgrenzungs- und Einteilungsmöglichkeiten der Wissenschaften entscheidet sich Heidegger darum für diejenige, welche die einzelnen Wissenschaften aufgrund des ihnen zugeordneten Gegenstandsgebietes in Ideal- und Realwissenschaften aufteilt, weil sich seine Untersuchung darauf richtet, was das Gegenstandsgebiet der Bedeutungslehre (Grammatik) bei Duns Scotus bearbeitet.<sup>39</sup> Die Abgrenzung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche fällt aber gerade in den Zuständigkeitsbezirk der als Kategorienlehre bezeichneten Disziplin, die auf diese Weise der Behandlung der Duns-Scotus'schen Bedeutungslehre vorangestellt werden muß, um dem – nachher zu behandelnden – Bereich der Bedeutungen seine Stelle anweisen zu können. „Damit, daß die Kategorienlehre der Bedeutungslehre als Verständnisgrundlage vorausgeschickt wird, ist freilich noch nichts ausgemacht über die *logische* Zuordnung der beiden Bezirke. Über diese Frage wird Aufschluß zu geben erst möglich sein“ – schreibt Heidegger – „wenn beide Phänomene *an sich* genügend bekannt sind“.<sup>40</sup> Auf diese Weise hat die Untersuchung den Charakter einer Vorarbeit und weist in ihrem Anspruch gerade auf die Erneuerung und Erweiterung der Kategorienlehre hin.<sup>41</sup> Heidegger bemerkt bereits in der Einleitung, daß „die aristotelischen Kategorien nur als eine *bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches* erscheinen und nicht als die Kategorien *schlechthin*“.<sup>42</sup> Ja, die Untersuchung will, wie er schreibt, mit Nachdruck dartun, daß, „falls es verschiedene Wirklichkeitsbereiche



gibt, diese in ihrer Eigenart deutlich zu erkennen und dementsprechend zu fixieren und gegeneinander abzugrenzen sind“.<sup>43</sup> So zum Beispiel, wenn die Gesamtwirklichkeit, das All des Denkbaren, des Erkennbaren bei Duns Scotus in den sinnlichen (physischen und psychischen) Bereich der Naturwirklichkeit, in die Realität des Übersinnlichen, d.h. des metaphysischen Objektgebietes, sowie neben dem logischen in den unsinnlichen Gegenstandsbereich der Mathematik gegliedert wird, dann – heißt es im Laufe der Analyse – war sich auch „Duns Scouts [...] klar bewußt, daß die zehn überlieferten Kategorien nur für die reale Wirklichkeit gelten“.<sup>44</sup> Die überlieferte Kategorienlehre – deutet Heidegger an – engt die Gesamtwirklichkeit auf diese Weise ein, sie ist gegenüber gewissen Wirklichkeitssphären, namentlich gegenüber der Sphäre des Logischen, der Bedeutung, „blind“. Die eigentümliche „Gebietskategorie“ der letztgenannten ist die Intentionalität; und hierbei geht es nicht lediglich darum, daß Heidegger die mit traditionellen Kategorien nicht auffindbare Grundbestimmtheit einer neuen, eigentümlichen Sphäre festhält; er stößt nicht bloß auf eine regionale Kategorie, sondern – und das wird beim späteren Umreißen der Seinsfrage von Bedeutung – um viel mehr. Heidegger schreibt im ersten Schritt lediglich, daß die Intentionalität (die Bedeutung, der Sinn), der logischen Sphäre, d.h. nicht der natürlichen (der physischen oder psychischen) Wirklichkeit eigen ist; dem fügt er aber dann bedeutungsvoll hinzu: die Realitäten „können allenfalls von Sinn und Bedeutung betroffen werden, nicht aber umgekehrt“.<sup>45</sup> Die logische Sphäre – deutet Heidegger an – ist nicht bloß eine neue, bisher nicht bemerkte, nicht genügend bewußtgemachte Region neben den anderen, sondern ihre kategoriellen Merkmale erstrecken sich sozusagen auch auf die anderen, sofern sie von der Bedeutung, vom Sinn „betroffen“ werden können. Die Seinsfrage wird nun Heidegger in *Sein und Zeit* als Frage nach dem Sinn von Sein stellen<sup>46</sup>; und dann erhellt dieser Hinweis, vor welchem gedanklichen Hintergrund – mit dem Erstarken mancher seiner Züge – sich die Grundfrage von *Sein und Zeit* erhebt, und von hier aus gesehen wird auch verständlich, weshalb die Heideggersche Ontologie eine hermeneutische wird.<sup>47</sup>

Im Hinblick auf diese Entwicklung weist aber die Habilitationsschrift noch bezeichnende Schwankungen auf. „Die Logik bedarf [...] eigener Kategorien“ – schreibt Heidegger – ist doch ihre Aufgabe völlig umfassend: „Es muß eine Logik der Logik geben“.<sup>48</sup> Da ist die Aufgabe gerade „die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem“.<sup>49</sup> Ist einerseits die Kategorie nichts anderes als die „allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit“, so haben andererseits „Gegenstand und Gegenständlichkeit [...] nur Sinn als solche für ein Subjekt. In diesem baut sich die Objektivität auf durch das Urteil. [...] So ist es auch kein ‚Zufall‘, sondern liegt im innersten Kern des Kategorienproblems begründet, daß es sowohl bei Aristoteles wie bei Kant in irgendwelchem Zusammenhang mit der Präzisierung, d.h. mit dem Urteil, auftritt“.<sup>50</sup> Im letzten Ausklang orientiert sich aber das abschließende Kapitel doch in eine andere Richtung: „Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang,

aus dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird“<sup>51</sup> – schreibt Heidegger. Das Erkenntnisproblem verlangt einen metaphysischen Abschluß: „Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.“<sup>52</sup> Das „Kategorienproblem“ – schreibt Volpi – „löst sich in der transzendentalen Subjektivität auf, die ihrerseits hingegen den eigenen Ursprung finden muß“, wo sich ein Einblick in ihre „metaphysische Struktur“, in den „Begriff des lebendigen Geistes“ eröffnet.<sup>53</sup> „Die Philosophie des lebendigen Geistes“ – lautet der letzte Satz der Arbeit – „[...] steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel“.<sup>54</sup>

Daß die Habilitationsschrift mit einem Hinweis auf Hegel und auf die Philosophie des „lebendigen Geistes“ endet, ist eine einigermaßen unerwartete und aus dem inneren Gang der eigentlichen Textrekonstruktion nicht folgende Wende. Es handelt sich um das Artikulieren solcher inneren – man möchte sagen – weltanschaulichen Ansprüche, die eine andere gedankliche Ebene der Studie bilden, und da sie in den analytischen Teilen nicht zum Ausdruck kommen konnten, erscheinen sie in Form von verstreuten Bemerkungen, auf Umwegen, in der Gestalt einer prinzipiellen Einleitung. Vor allem beachtenswert ist die Bemerkung, die da lautet: „das erkenntnistheoretische Subjekt deutet nicht den metaphysisch bedeutsamsten Sinn des Geistes, geschweige denn seinen Vollgehalt“ und eine andere, die besagt: „der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“ und eine weitere, noch eindeutiger: „innerhalb des Reichtums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur eine“.<sup>55</sup> An dieser Stelle wird erstmals die Unzufriedenheit mit der einseitig erkenntnistheoretisch-logischen Einstellung zum Ausdruck gebracht und hier tritt keimhaft die Betrachtungsweise auf, die dann in *Sein und Zeit* die theoretische, erkennende Einstellung nicht als eine ursprüngliche, sondern nur als eine abgeleitete Weise des Weltverhaltens des Menschen, seines In-der-Welt-seins zeigen wird („Erkennen“ – wird es dort heißen – „ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins“<sup>56</sup>).

In einem ganz eigentümlichen Sinn erscheint das Problem der Geschichte. Die Habilitationsschrift tritt in erster Linie nicht mit historischen, sondern mit theoretischen Ansprüchen auf: sie will keine historische Rekonstruktion der Kategorien- und Bedeutungstheorie von Duns Scotus bieten, sondern ist bemüht, die Affinität der Lehren des mittelalterlichen Denkers zur modernen Transzendentalphilosophie und zur Phänomenologie aufzuweisen. Auf diese Weise werden die beiden Zeitalter gegenseitig aufeinander projiziert. Heideggers Untersuchung ist in erster Linie von der Gedankenwelt der Husserl'schen „reinen Grammatik“ geprägt; diese versucht er, in Duns Scotus' Gedankensystem zu rekonstruieren und da Husserl und Brentano an bedeutenden Punkten gerade eine grundlegende Idee der Philosophie des Mittelalters – die Intentionalität – herauf-

beschwören und in den Mittelpunkt stellen, geht er dem Vorwurf aus dem Wege, eine moderne Betrachtungsweise in ein mittelalterliches Werk „hineinzuinterpretieren“ oder diese aus ihm „herauszulesen“. Die Duns-Scotus-Analyse ist auf diese Weise auch ohne besondere Aktualisierungen in der Lage, mit dem Anspruch auf Durchdenken und Weiterentwicklung der inneren Problematik der modernen Phänomenologie und Transzendentalphilosophie aufzutreten. Alldas scheint ein streng theoretischer Anspruch zu sein, vom historischen Gesichtspunkt ergibt sich aber sofort die Einsicht, daß sich der Geschichte der Philosophie nicht nur als einem Kuriosum zu nähern angebracht ist, sondern auch unter rein theoretischem Aspekt. „Die Geschichte der Philosophie“ – führt Heidegger bereits auf den ersten Seiten aus – „hat zur Philosophie ein anderes Verhältnis als z.B. die Geschichte der Mathematik zur Mathematik“. <sup>57</sup> In der Geschichte der Philosophie pflegt man häufig nur die Wiederholung verschiedener „Irrtümer“ zu sehen, und „bringt man dazu, daß die Philosophen nicht einmal darüber je einig gewesen sind, was überhaupt Philosophie ist, dann scheint die vollendete Fragwürdigkeit der Philosophie als Wissenschaft Tatsache zu sein“. Zugleich ist die Philosophie freilich – unter anderem Aspekt – ein Kulturwert, ebenso wie die anderen Disziplinen. Die Philosophie ist aber nicht lediglich etwas, womit man sich lediglich aus persönlicher Vorliebe und zum Zwecke der Förderung und Mitgestaltung der Kultur beschäftigt. „Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefe und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch“. Jeglicher philosophischen Auffassung liegt zumeist eine persönliche Stellungnahme des Philosophen zugrunde, und „bei der Konstanz der Menschennatur wird es nun verständlich, wenn die philosophischen Probleme sich in der Geschichte wiederholen“. Es geht weniger darum, in ihr eine *Entwicklung* in dem Sinne festzustellen, daß aufgrund früherer Lösungen zu neuen Fragen fortgeschritten wird als vielmehr um „eine immer fruchtbarere *Auswicklung und Ausschöpfung* eines begrenzten Problembezirktes. Diese immer neu einsetzende Bemühung um eine mehr oder minder gleiche Problemgruppe, diese sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes ermöglicht nicht nur, sondern *verlangt* eine entsprechende Auffassung der ‚Geschichte‘ der Philosophie“. Wenn die religiösen, politischen, kulturellen Momente eines Zeitalters für das Verständnis der *Entstehung* einer Philosophie zwar unerlässlich sind, so kann doch von ihnen – indem das auf die Probleme und Lösungen gerichtete rein *philosophische* Interesse auftritt – abgesehen werden. „Die Zeit, als *historische* Kategorie hier verstanden, wird *gleichsam ausgeschaltet*. Die verschiedenen verwandten Problemlösungen treten, zentripetal auf das Problem an sich gerichtet, zusammen. – Die Geschichte der Philosophie hat also solange und *nur* solange Wesensbezug zur Philosophie, als sie nicht ‚reine Geschichte‘, Tatsachenwissenschaft ist, sondern sich in die rein philosophische Systematik projiziert hat“. <sup>58</sup>

Mit dieser Argumentation begründet Heidegger eigentlich die theoretische Behandlung der mittelalterlichen Philosophie, es scheint jedoch angebracht, seinen Erörterungen noch ein wenig zu folgen. „Gemäß dem Cha-

rakter der Entwicklung aller Philosophie als einer *Auswicklung* bestimmter Probleme“ – setzt er fort – „liegt der Fortschritt zumeist in der Vertiefung und dem neuen Ansatz der Fragestellungen. Diese bestimmen vielleicht nirgends so mächtig wie in der Philosophie die Lösungen. Eine [...] philosophie-‘geschichtliche‘ Betrachtung wird demnach ihr Augenmerk auf die Problemstellungen richten“; hier steht „kein Problem für sich allein [...], sondern sich mit anderen jederzeit verschlingt, aus ihnen herauswächst und selbst neue Probleme hervortreibt“. <sup>59</sup>

Diese Ausführungen Heideggers – in denen der heutige Leser etwas überrascht das auf die Entwicklung der Philosophie bezogene Vorbild des Kuhn’schen Wissenschaftsentwicklungsmodells entdecken kann <sup>60</sup> – sind schon darum beachtenswert, weil sie an bedeutenden Punkten erhellen, in welchem Sinne und aufgrund welcher Überlegungen Heidegger seine eigenen Bestrebungen als einen auf die Erneuerung der Philosophie (der Ontologie und Logik) gerichteten Versuch betrachtete. <sup>61</sup>

Danach umreißt Heidegger in groben Zügen und markant den Unterschied im geistigen Klima des Mittelalters und der Neuzeit, und das ist der Punkt, an dem auch gewisse weltanschauliche Voraussetzungen sowie Stellungnahmen zur eigenen Zeit auftauchen. Es ist das imponierende Ergebnis der neuzeitlichen Philosophie, schreibt er, daß sie in enger Wechselwirkung mit der Entfaltung der neuzeitlichen Wissenschaft und Kultur, als deren Reflex, ein starkes und selbstsicheres „*Methodenbewußtsein*“ entwickelte; die Kulturwelt der Gegenwart faßt sich selbst auch im allgemeinen als ein Produkt ihrer Selbstauswirkung auf. Im Mittelalter fehlt dieses Methodenbewußtsein, das Bewußtsein des festen Besitzes der Methoden ist ebensowenig vorhanden wie die ständige Kontrolle jedes Denkschrittes. Autorität und Tradition – das sind die allgemeinen Charakteristika des mittelalterlichen Lebens. Der Geisteswelt des mittelalterlichen Menschen sind „die absolute Hingabe und temperamentvolle Versenkung in den überlieferten Erkenntnisstoff“, das leidenschaftliche Sichvergessen und Untertauchen in der Tradition eigen. „Dieses mutige Sichausliefern an den Stoff hält gleichsam das Subjekt in *einer* Richtung festgebannt, benimmt ihm die innere Möglichkeit und überhaupt den Wunsch zur freien Beweglichkeit.“ Die Sache, der Gegenstand dominieren, nicht das Ich. Daß „die Individualität des einzelnen Denkers [...] gleichsam in der Fülle des von ihm zu bewältigenden Materials“ untertaucht, ist „ein Phänomen, das sich zwanglos einordnet in das Bild des Mittelalters mit seiner Betonung des Allgemeinen und Prinzipiellen“. Die Methoden richten sich nach der Betrachtungsweise der damaligen Wissenschaften und so kann man doch nicht von ihrem Fehlen sprechen – das beweist auch zahlreiche Diskussion über die Dialektik aus dem 13. Jahrhundert – „da doch Methode etwas ist, das, von individuellen Besonderheiten sich fernhaltend, auf allgemeine Gesetzmäßigkeit geht“. Eher steht es so, daß der mittelalterliche Mensch die Probleme *als Probleme* nicht bewußt reflektiert. „Es fehlt dem Mittelalter, was gerade einen Wesenszug des modernen Geistes ausmacht: die Befreiung des Subjekts von der Gebundenheit an die Umgebung, die Befestigung im eigenen Leben“. <sup>62</sup> „Der mittelalterliche Mensch ist nicht im



modernen Sinne bei sich selbst — er sieht sich immer in die metaphysische Spannung hineingestellt; die Transzendenz hält ihn von einer rein menschlichen Attitüde gegenüber der Gesamtwirklichkeit ab“. Für ihn ist die Wirklichkeit immer eine abhängige, an den transzendenten Prinzipien gemessene Wirklichkeit. Aber „Gebundenheit“ — schreibt Heidegger — „besagt hier nicht Unfreiheit, Magdstellung, sondern einseitige Blickrichtung des Geisteslebens“. — „Der Strom des Eigenlebens in seinen mannigfachen Verschlingungen, Umbiegungen und Rückwendungen [...] liegt für den mittelalterlichen Menschen zum guten Teil verschüttet [...] Man kann nun fragen, ob das Fehlen eines ausgebildeten Methodenbewußtseins wirklich als Mangel gelten darf. Bedeutet das ständige Überlegen und Besprechen des zu gehenden Weges, an Stelle frischen Vorwärtsschreitens, nicht Schwäche? [...] „Das beständige Wetzen der Messer““ — zitiert Heidegger an diesem Punkt Lotze — „aber ist langweilig, wenn man nichts zu schneiden vorhat““. Es wäre nutzlos und uninteressant, wenn das Entwickeln der Methoden Selbstzweck bliebe, nur auf reine Möglichkeiten reflektierte, lediglich vorherige Fragen löste, ohne das Thema mutig anzuschneiden<sup>64</sup> — wie ja andererseits auch die fruchtbare Methodenbesinnung nur nach getaner Forschungsarbeit berechtigt ist. Da ist aber die Methode dann nichts anderes als die Kenntnis des Zusammenhanges zwischen den Prinzipien „und dem, wofür sie Prinzipien sind“: „aber der Methodenbegriff dieser Art scheint nun doch auch in der Scholastik eine vertraute Angelegenheit zu sein“.<sup>65</sup>

Im Schlußkapitel formuliert Heidegger im Hinblick auf die Überwindung einer dürftigen und schematischen Kategorientafel den Anspruch: „die Geschichte muß ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden“.<sup>66</sup> Nur eine auf diese Weise ausgebaute Kategorienlehre wird — umgekehrt — fähig sein, die einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen. Vom Gesichtspunkt der in der Einleitung über die „mittelalterliche Weltanschauung“ gegebenen Skizze meldet sich die Notwendigkeit einer „eigentlichen begrifflichen, kulturphilosophischen Fundierung“ besonders empfindlich. Der Analogiebegriff „scheint zunächst ein recht verblaßter und nicht weiter bedeutungsvoller Schulbegriff zu sein. Er enthält aber als herrschendes Prinzip in der Kategoriensphäre der sinnlichen und übersinnlichen Realität den begrifflichen Ausdruck der *qualitativ* erfüllten, wertbehafteten, auf die Transzendenz bezogenen Erlebnisswelt des mittelalterlichen Menschen“. Denn „die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt“ — nimmt Heidegger den Faden der Einleitung wieder auf —; für die mittelalterliche Weltanschauung ist — schon weil sie so radikal theologisch ausgerichtet ist — die abwechslungsreiche Welt der Werte nicht unbekannt. „Die hieraus für die Subjektivität resultierende Erlebnismöglichkeit und -fülle ist somit durch die *ins Transzendente* sich erstreckende Dimension des seelischen Lebens bedingt und nicht wie heute durch dessen *inhaltliche flüchtige Breite*. Bei dieser flächig verlaufenden Lebenshaltung sind die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung weit größer und geradezu grenzenlos, wogegen die Grundge-

staltung der Lebensform des mittelalterlichen Menschen sich von vornherein gar nicht in der inhaltlichen Breite der sinnlichen Wirklichkeit verliert und sich dort verankert, sondern gerade diese selbst als *verankerungsbedürftig* einer transzendenten Zielnotwendigkeit unterordnet“.<sup>67</sup>

Im Hinblick auf den tiefen, weltanschaulichen Charakter der Philosophie — lautet eine der letzten Überlegungen — „muß [...] die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen *Mystik* stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt herausgestellt werden. Scholastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen. Die beiden ‚Gegensatz‘-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik *decken sich nicht*. Und wo ihre Gleichstellung versucht wird, beruht sie auf einer extremen Rationalisierung der Philosophie. Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*“.<sup>68</sup>

In der Habilitationsschrift werden großangelegte philosophisch-weltanschauliche Ansprüche und Erwartungen formuliert. Die neue philosophische Synthese — die Erneuerung der Kategorienlehre — wird mit dem Anspruch einer neuen Metaphysik, einer neuen Weltanschauung — und man darf vielleicht sagen: einer neuen Kultur und Lebensform — verbunden. Das Thema und der Tenor der Probevorlesung sind dagegen überwiegend wissenschaftstheoretisch-logisch; im Hintergrund lauert aber wieder der Anspruch auf eine breitere Perspektive. „Seit einigen Jahren ist in der wissenschaftlichen Philosophie ein gewisser ‚metaphysischer Drang‘ erwacht“ — heißt es in der Einleitung —; „das Stehenbleiben bei bloßer Erkenntnistheorie will nicht mehr genügen. Die aus einem berechtigten, energischen Bewußtsein von Notwendigkeit und Wort der Kritik herausgebohrte Beharrung in erkenntnistheoretischen Problemen läßt die Ziel- und Endfragen der Philosophie nicht zu ihrer immanenten Bedeutung zu kommen“. Das moderne kritische Bewußtsein ist aber viel lebendiger als daß mit bloßen Machtansprüchen etwas erreicht werden könnte; und schon gar nicht kann davon die Rede sein, mit den „intellektuellen Gewaltsamkeiten der sogenannten ‚naturwissenschaftlichen Weltanschauung‘“ aufzutreten<sup>69</sup>: die Unentbehrlichkeit der letzten metaphysischen Grundlegung kann die Notwendigkeit der wissenschaftstheoretisch-logischen Klärung der einzelnen Begriffe nicht verdecken. „Die Forschungsmethoden der verschiedenen Wissenschaften arbeiten mit gewissen Grundbegriffen, auf deren *logische Struktur* die Wissenschaftstheorie sich zu besinnen hat. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung führt aus den Einzelwissenschaften heraus in den Bereich der letzten Grundelemente der Logik, der Kategorien.“ Wenn „bei dem einzelwissenschaftlichen Forscher [...] nun solche wissenschaftstheoretischen Untersuchungen leicht den Eindruck einer gewissen Selbstverständlichkeit und darum Unfruchtbarkeit“ erwecken, so liegt es daran, daß diese Untersuchungen für das betreffende Wissenschaftsgebiet sachlich Neues in der Tat nicht bringen — und „das können sie natürlich nicht bringen, weil sie sich in einer ganz neuen Dimension bewegen. Sie sind daher für den Forscher in der Einzelwissenschaft dann und nur dann bedeutsam, wenn er sich als solchen vergißt und — philosophiert“.<sup>70</sup>

Die Vorlesung untersucht Struktur und Funktion des Zeitbegriffs in der Natur- und Geschichtswissenschaft. Wenn die neuzeitliche Philosophie die Vielfalt der Phänomene mit Hilfe mathematisch festzuhaltender Gesetze erkennen will und nicht mit der Beobachtung einzelner Fälle, sondern mit allgemeinen Annahmen beginnt (die Fallgeschwindigkeit der Körper ist zur Zeit proportionell), dann – da die Bewegungen in der Zeit, ja, mit der Zeit gemessen werden – hat die Zeit die Funktion, die Messung zu ermöglichen; die einzelnen Zeitpunkte unterscheiden sich nur nach ihrem Ort (einer folgt dem anderen), wodurch die Zeit in der Naturwissenschaft einen quantitativ bestimmbaren homogenen Charakter annimmt. Der Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist der Mensch als kulturschaffendes Wesen; die Kulturschaffung verläuft aber zeitlich und macht Veränderungen durch. Die Geschichte interessiert sich für „das historisch Wirksame“; die Wahl hängt davon ab, wie die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft wird. Bodin sprach schon 1607 in der Mehrzahl von „Zeiten“. Und gerade weil sich die „Zeiten“ unterscheiden, ist es zum Beispiel möglich, im Laufe der Quellenforschung die Fälschungen und Anachronismen aufzudecken.<sup>71</sup> „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ“<sup>72</sup>. Der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft ist keine homogene, mathematische Reihe; es gibt kein Gesetz, das die Aufeinanderfolge der Zeiten bestimmt. „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffs bedeutet nichts anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivierung“<sup>73</sup>. Die Zahlen (Jahreszahlen) sind nur im Hinblick auf das inhaltlich Bedeutende von Wert. Die Wichtigkeit der qualitativen, Wertbezüge enthaltenden Ereignisse für die Geschichte zeigt allein schon der Beginn der Zeitrechnung (Gründung der Stadt Rom, Christi Geburt).<sup>74</sup>

Obwohl die Vorlesung die Zeit mit dem Sein nicht in Verbindung stellt, kommt doch das Problem der Zeit, als zentrale Frage in Heideggers Denken schon zur Sprache. Zwar ist der Gesichtspunkt der Untersuchung vorerst gänzlich ein wissenschaftstheoretischer. Im Kolleg von 1925 stellt er aber schon folgende Frage in den Mittelpunkt: „Was gibt überhaupt der Zeit und dem Begriff der Zeit, dem verstehenden Hinblick auf Zeit, die Eignung zu dieser eigentümlichen, bisher immer als selbstverständlich aufgenommenen Funktion bei der Charakteristik und Scheidung der Wirklichkeitsgebiete – zeitliche, außerzeitliche, überzeitliche Wirklichkeit?“<sup>75</sup>

#### AMMERKUNGEN

<sup>1</sup> „Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie“. *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1912 (25), S. 353–363; „Neuere Forschungen über Logik“. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 1912 (38), n. 10, Spalte 465–472, n. 11, Spalte 517–524, n. 12, Spalte 565–570; „Besprechung: Kants Briefe in Auswahl“. Ebenda 1913 (39), n. 4, Spalte 74; „Besprechung: Nikolai von Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“. Ebenda 1913 (39), n. 4, Spalte 178–179; „Besprechung: Franz Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene“. Ebenda 1914 (40), n. 5, Spalte 233–234; „Besprechung: Charles Sentroul, Kant und Aristoteles“. Ebenda 1914 (40), n. 7, Spalte 330–332; „Besprechung: Kant – Laienbrevier“. Ebenda 1914, n. 8, Spalte 376–377. (Alle sieben Arbeiten

neu gedruckt in GA 1: S. 1–54.) Das im folgenden erwähnte Gedicht erschien unter dem Titel „Abendgang auf der Reichenau“ (*Das Bodenseebuch*. Ein Buch für Land und Leute [Konstanz], 1917, IV, S. 152); zitiert im Original und in englischer Übersetzung bei William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Nijhoff, 1963, S. 1.

<sup>2</sup> C. Baglietto, „La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili“. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1957 (26), S. 194. Die Arbeit ist Teil einer 1930 entstandenen Dissertation und somit einer der ersten Studien über Heidegger, im Bezug auf den jungen Heidegger vermutlich aber die allererste; als solche wird sie aus Gründen der zeitlichen Nähe auch auf Quellen aufmerksam, die einer heutigen Forschung nur schwer zugänglich wären. Zu den äußeren Umständen der Lehrjahre des jungen Heidegger s. Hugo Ott, „Der junge Martin Heidegger. Gymnasial – Konviktszeit und Studium“. *Freiburger Diözesan Archiv*, 104. Band, 1984, S. 315–325.

<sup>3</sup> GA 1: S. 4 f.

<sup>4</sup> Ebenda S. 15.

<sup>5</sup> Vgl. SZ S. 202 ff. Zitat von S. 206. – Zu den Jugendschriften s. außer Bagliettos zitierter Studie Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam, 1976 und Enrico Garulli, *Problemi dell'Ur-Heidegger*. Urbino: Argalia, 1969.

<sup>6</sup> GA 1: S. 7.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Niemeyer, 1980, S. 119.

<sup>8</sup> Obige Beschreibung haben wir freilich in hohem Maße vereinfacht. Es sei noch angedeutet, daß auch der Antipsychologismus seine eigenen denkerischen Schwierigkeiten hat – zum Beispiel: wie das in der Zeit verlaufende psychische Denken mit den außerräumlichen und -zeitlichen idealen Inhalten in Verbindung treten kann – und daß gerade die Wahrnehmung dieser Dilemmas für Heideggers spätere Entwicklung von entscheidender Wirkung sein wird.

<sup>9</sup> GA 1: S. 18.

<sup>10</sup> Ebenda S. 17 f.

<sup>11</sup> Ebenda S. 18 und vgl. die Einleitung der Dissertation (ebenda S. 63), wo Heidegger vom Eindringen der Psychologie in die Philosophie, genauer, in die Kant-Interpretation spricht, dessen Ergebnis eine „Naturalisierung des Bewußtseins“ ist.

<sup>12</sup> Ebenda S. 22.

<sup>13</sup> Ebenda.

<sup>14</sup> Ebenda S. 23.

<sup>15</sup> Ebenda S. 23 f., 29 f.

<sup>16</sup> Ebenda S. 30.

<sup>17</sup> „Eine psychische Urteilstätigkeit“ – schreibt Heidegger in seiner Dissertation – „kann nie wahr oder falsch sein; sie existiert oder existiert nicht, wie das ‚Fließen‘ des elektrischen Stromes“ (ebenda S. 175.).

<sup>18</sup> Ebenda S. 31.

<sup>19</sup> Ebenda S. 39.

<sup>20</sup> Ebenda S. 38 ff. – Wenn Heidegger in diesem Zusammenhang Hans Schmidkunz' Unterschied zwischen einer Evidenz ad rem oder der „Einleuchtendheit“ und einer solchen ad hominem oder „Einsicht“ erwähnt, dann glaubt Volpi hierbei eine „wichtige Bestimmung“ zu entdecken, die dann „im Begriff der *Lichtung* ihre Übereinstimmung finden wird“ (Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 95).

<sup>21</sup> In groben Zügen auf folgende Weise. Die Wahrheit weist – in einer Grundbedeutung des Begriffs – darauf hin, daß die Dinge wirklich, in der Tat so *sind*, wie die Aussage behauptet. Eine wahre Aussage zeigt die Dinge, wie sie wirklich (in der Wirklichkeit) sind. Wenn eine Aussage wahr ist, pflegt man zu sagen: „es ist so“. Auf diese Weise ergibt sich zwischen dem Sein (gemeint ist Sein an sich; Sein, wie es an sich ist) und der Wahrheit ein erster und grundlegender – obgleich noch nicht näher bestimmter – Zusammenhang. „Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt“ – wird es in bezug auf Parmenides und Aristoteles in *Sein und Zeit* heißen (SZ, S. 212, vgl. EM S. 78, sowie GA 21: S. 170 ff.). Obgleich es aus Heideggers Werken hervorzugehen scheint, er sei zur Einsicht dieses Zusammenhanges rein aufgrund von philosophiegeschichtlichen Untersuchungen gekommen, scheint es nicht überflüssig zu sein, darauf hinzuweisen, daß dieser Zusammenhang auch

in Husserls *Logische Untersuchungen* an einer Stelle formuliert wird. Bei der Ablehnung des Psychologismus als skeptischer Relativismus kommt Husserl an einem Punkt zur folgenden Schlußfolgerung: „Die Relativität der Wahrheit zieht die Relativität der Weltexistenz nach sich. [...] Man kann nicht die Wahrheit subjektivieren und ihren Gegenstand (der nur ist, wenn die Wahrheit besteht) als absolut (an sich) seiend gelten lassen. [...] Auch das ‚Ich bin‘ [...] wäre eventuell falsch“. „Wahrheit und Sein sind beide im gleichen Sinne ‚Kategorien‘ und offenbar korrelativ. Man kann nicht Wahrheit relativieren und an der Objektivität des Seins festhalten“. (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. (zit. Ausgabe, S. 121 und 131 f.). Wenn Sein und Wahrheit bei den Anfängen der Philosophie eng zusammenhängen, dann geht die von der darauffolgende Tradition vollzogene Zuordnung der Wahrheit zur Aussage für Heidegger mit dem Auftauchen folgender – falscher – Alternative einher: Wenn die Wahrheit der als psychische Urteilstätigkeit aufgefaßten Aussage eigen ist, dann – wie es auch aus Husserls obiger Erörterung hervorgeht – wird die Wahrheit (und zusammen mit ihr das Sein) unweigerlich relativiert. Zur Vermeidung dieser Gefahr bietet sich die Alternative, eine an sich seiende Wahrheiten enthaltende zeitlose Sphäre (das eigentliche „Sein“) anzunehmen, womit man zu einer traditionell platonischen Denkstruktur kommt. In den Seinsbegriff wird aber somit ein hoffnungsloser Dualismus eingeführt (denn dann wird die ideal-zeitlose Welt diejenige, der im eigentlichen Sinne der Begriff des Seins zukommt, die andere Welt wird nur „Schein“); und damit das Sein auch schon verdinglicht, zum Seienden gemacht. Ohne die Differenz zwischen Sein und Seiendem, d.h. ohne die sog. ontologische Differenz gibt es aber für Heidegger keine Ontologie (vgl. GA 24: S. 22 ff., 452 ff.). Die obige Lösung trägt aber – im negativen Sinne – die Merkmale jener zugegebenermaßen subjektivistischen Betrachtungsweise in sich, von der man sich gerade zu befreien sucht. Das Sein, wie es an sich (in seiner eigenen „Wahrheit“) ist, versucht man nicht ursprünglich, d. h. unter Aufhebung des anfänglichen, lediglich „subjektivistischen“ Ausgangspunktes aufzufassen, sondern beläßt diesen unkritisch in seiner Unberührtheit und bemüht sich, nur ihm gegenüber eine vermeintlich „objektive“ Sphäre aufzustellen, deren Bestimmungen gerade aus dieser zugegebenermaßen subjektiven, das heißt, nicht wahren Sphäre lediglich durch einen Vorzeichenwechsel geschöpft werden. Die gesetzte „Objektivität“ wird somit selbst subjektivistisch. Diese kurze Erläuterung macht vielleicht verständlich, weshalb Heidegger in den 20er Jahren die ideelle-zeitlose Sphäre der Wertphilosophie als subjektivistisch, dann von den 30er Jahren an, den Vater der platonischen Betrachtungsweise, Platon selbst, sowie die mit ihm beginnende westliche Metaphysik (die nichts anderes sei, als ein „Ausdruck, der einer Ratlosigkeit entsprang“ [GA 29/30:58]) als den Subjektivierer der Wahrheit und die gesamte, auf ihn aufbauende europäische Philosophie, zusammen mit ihrem Objektivitäts- und Sein-an-sich-Begriff als Nihilismus betrachtet (vgl. GA 21: S. 62 ff., 82 ff., SZ S. 99, PL, SD 63 und N II: S. 343 ff.). Zum einheitlichen Seinsbegriff – betont er in einem Kolleg über Logik 1925/26 – kann man nicht so gelangen, „daß man zuvor diese beiden Bezirke [sc. das Reale und das Ideale, das Sinnliche und das Unsinnliche, das Zeitliche und das Zeitlose, u.s.f.] konstruiert und dann eine Kluft dazu: und jetzt wird noch die Brücke gesucht“ (GA 21: S. 92, das Gleiche in historischer Perspektive s. GA 29/30: S. 58 ff.).

<sup>22</sup> GA 1: S. 42 ff. Die Wurzeln der Argumentation sind bei Husserl zu finden, der im I. Band der *Logischen Untersuchungen* von einer „Arbeitsteilung“ zwischen Mathematiker und Philosoph spricht, wobei er betont, daß „die mathematische Form [...] die einzig wissenschaftliche ist, die einzige, welche systematische Geschlossenheit und Vollendung, welche Übersicht über alle möglichen Fragen und die möglichen Formen ihrer Lösung bietet“. Der Mathematiker sei jedoch „nur der ingenieure Techniker“, der, ähnlich dem Konstrukteur, es nicht nötig hat „letzte Einsicht in das Wesen von Theorie überhaupt und in das Wesen ihrer sie bedingenden Begriffe und Gesetze besitzen zu müssen“. Zu seiner Arbeit braucht er vielmehr „wissenschaftliches Instinkt und Methode“. „Die philosophische Forschung setzt ganz andere Methoden und Dispositionen voraus, wie sie sich ganz andere Ziele stellt. Sie will dem Spezialforscher nicht ins Handwerk pfuschen, sondern nur über Sinn und Wesen seiner Leistungen in Beziehung auf Methode und Sache zur Einsicht kommen. Dem Philosophen ist es nicht genug, daß wir uns in der Welt zurechtfinden, daß wir Gesetze als Formeln haben, nach denen wir den künftigen Verlauf der Dinge voraussagen, den vergangenen rekonstruieren können: sondern was das Wesen von ‚Ding‘, ‚Vorgang‘, ‚Ursache‘, ‚Wirkung‘, ‚Raum‘, ‚Zeit‘ u. dgl. ist, will er zur Klarheit bringen [...] Und baut die Wissenschaft Theo-

rien zur systematischen Erledigung ihrer Probleme, so fragt der Philosoph, was das Wesen der Theorie ist, was Theorie überhaupt möglich macht u. dgl. Erst die philosophische Forschung ergänzt die wissenschaftlichen Leistungen des Naturforschers und Mathematikers so, daß sich reine und echte theoretische Erkenntnis vollendet“ (*Logische Untersuchungen*, zit. Ausgabe, Bd. I., S. 252 ff.) Husserls Argumentation kann auch so aufgefaßt werden, daß, wenn die reine Logik mit mathematischen Methoden ausgebaut wird, dann – wegen der unkritischen, d.h. dogmatischen Übernahme – gerade die Möglichkeit der kritischen – d.h. philosophischen, wissenschaftstheoretischen – Reflexion über Sinn und Tragweite der mathematischen Methode entfällt.

<sup>23</sup> GA 1: S. 48.

<sup>24</sup> Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 97.

<sup>25</sup> Charles Sentroul (1876–1933), Schüler Merciers, Vertreter des belgischen Zweiges der Neuscholastik. Ursprünglicher Titel des rezensierten Bandes: *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote* (Louvain: 1905). Die deutsche Übersetzung erschien mit dem Titel *Kant und Aristoteles* (Kempten und München: Kösel, 1911).

<sup>26</sup> GA 1: S. 53.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 33, 287 (vgl. noch S. 211) und S. 401.

<sup>28</sup> GA 1: S. 122.

<sup>29</sup> Ebenda, S. 124.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 160 f.

<sup>31</sup> Ebenda, S. 165. – Dieses Dilemma wird sich in der Habilitationsschrift wiederholen. Daß es mehrere verschiedene Wirklichkeitsbereiche gibt – schreibt Heidegger – ist vorerst nur eine Annahme, läßt sich nicht apriorisch, auf deduktivem Wege beweisen. „Tatsächlichkeiten lassen sich nur aufweisen. Was ist der Sinn dieses Aufzeigens? Was aufgezeigt wird“ – antwortet Heidegger auf eine an Husserl erinnernde Weise (vgl. *Ideen* I, § 24) – „steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes [...] Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten, und Täuschungen geben. Denn als Unmittelbares hat es gleichsam nichts zwischen sich und der Auffassung“ (GA 1: S. 213).

<sup>32</sup> SZ S. 228 f. Heideggers Kritik richtet sich auf die Grundlagen der Fragestellung. – Zu ähnlichen Bemerkungen über die Grenzen der Beweisbarkeit und Fundierbarkeit vgl. noch GA 24: S. 5, 16, GA 25: S. 38, SD S. 80, SA S. 12.

<sup>33</sup> GA 1: S. 165.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 166 f.

<sup>35</sup> SZ S. 5.

<sup>36</sup> GA 1: S. 186 – Garulli zufolge geht Heidegger in der Dissertation „von einer realistischen, an die Perspektive der klassischen Metaphysik gebundenen Geisteswelt zu einer logischen Betrachtungsweise“ über. Des weiteren macht er darauf aufmerksam, daß die von Heidegger untersuchten Denker nicht zum extremen Zweig des Psychologismus gehören. Der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt macht später eine radikale Veränderung durch; das erfolgt jedoch – nimmt Garulli fein noch vor der Veröffentlichung der Vorlesungen der zwanziger Jahre wahr – auf dem Boden eines neuinterpretierten Logos-Begriffes (Garulli, op. cit. S. 49 f., 52, 61.). Albino Babolins Analyse zufolge impliziert die Dissertation keinen Bruch in der Betrachtungsweise: „die adäquate Fundierung der Logik ist unter dem Gesichtspunkt relevant, daß nur durch sie die auf ihre verschiedenen Arten erfolgende Artikulierung der ganzen Sphäre des Seins möglich ist“ (A. Babolin, „La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi“. Heidegger, *Scritti filosofici (1912–1917)*. Padova: La Garangola, 1972, S. 126.). In seiner monumentalen, an die 1500 Seiten betragenden, von einigen kürzeren Teilen abgesehen nicht publizierten Dissertation *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken M. Heideggers* (Rom: Gregoriana) faßt auch Karl Lehman – wie Volpi berichtet (*Heidegger e Brentano*, S. 79) – die Jugendarbeiten als solche auf, aus denen „ein Erneuerungsversuch der klassisch-aristotelischen Metaphysik mittels der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie“ herauszulesen ist. Volpis Interpretation zufolge ist die Seinsfrage in der Dissertation vorerst als logische Frage nach dem Sein der Kopula vorhanden – das Heidegger als *Gelten* bestimmt und von der metaphysischen Sphäre scharf trennt (op. cit. S. 106).

<sup>37</sup> Vgl. GA 1: S. 55 und US S. 91 f.

<sup>38</sup> Daß Duns Scotus das Thema der Habilitationsschrift ist, darin meint Baglietto Heideggers Entfernung von der Neuscholastik feststellen zu können (zit. Studie, S. 217).

<sup>39</sup> GA 1: S. 210. — Die in der Heideggerschen Untersuchung im Mittelpunkt stehende *Grammatica speculativa* wird heute infolge der Forschungsarbeit von M. Grabmann eher Thomas von Erfurt zugeschrieben (vgl. z.B. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik*. Bd. I. München: 1926, S. 118 ff. und besonders S. 125).

<sup>40</sup> GA 1: S. 212.

<sup>41</sup> Heidegger strebt in der Habilitationsschrift — schreibt Volpi — „den Ausbau einer Kategorientafel an, die sich nicht lediglich wie die aristotelische, auf die Wirklichkeit [reale] bezieht, sondern auch auf die Formen des Denkens“. „Heideggers gegen Aristoteles in dieser Arbeit vorgebrachter Einwand besteht darin, daß er nur die Kategorien der *modi essendi* berücksichtigt und die Präsenz der *modi cogitandi* und der *modi significandi* vernachlässigte. All diese modi haben ihre eigentümlichen Kategorien und wenn — besonders — die Multiplizität und die Plurivizität für die *modi essendi* gültig sind, bedeutet dies noch nicht, daß sie auch in Betracht der logischen Sphäre bestehen.“ „Heideggers Interesse richtet sich gerade auf die Abrenzung dieser Sphäre, um dann aussagen zu können, die *Kategorien der Logik* sind mit den *aristotelischen Kategorien der Wirklichkeit* nicht identisch“ (F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 112, 116, 123). Spiegelberg formuliert mit einiger Akzentverschiebung: „Husserls auf die Subjektivität gelegte Betonung fügte sich ausgezeichnet an Heideggers Vorbehalte und Kritiken gegenüber der scholastischen Philosophie an“ (H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague: M. Nijhoff, 1960, Bd. I. S. 296).

<sup>42</sup> GA 1: S. 211.

<sup>43</sup> Ebenda.

<sup>44</sup> Ebenda S. 287. Vgl. ferner: „Durch die zehn Realkategorien wird in der Tat noch nicht jeder beliebige Gegenstand der Erkenntnis [...] sondern werden nur die realen Objekte bestimmt“ (a. a. O. S. 288).

<sup>45</sup> Ebenda S. 283.

<sup>46</sup> Vgl. SZ S. 1.

<sup>47</sup> Damit die Seinsfrage — in diesem Sinne — überhaupt gestellt werden kann, bedarf es der Postulierung irgendeiner einheitlichen, eindeutigen Bedeutung des Seinsbegriffs („welches ist dann die leitende Grundbedeutung?“ — SD S. 81). Das Problem der Univizität, der Analogie bzw. der Multiplizität des Seinsbegriffs ist freilich ein klassisches, sich durch die platonische, aristotelische, neuplatonische Philosophie sowie durch die Scholastik hindurchziehendes Problem, dessen Behandlung nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört. Es sei jedoch angedeutet, daß manche von Heideggers Interpreten, die offensichtlich auf dem Standpunkt der Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffs stehen (wie z.B. F. Volpi), Heidegger ablehnen, weil sie in ihm einen Vertreter der Univizität zu entdecken glauben. Unseres Erachtens müssen hier zwei Fragen unterschieden werden. Es ist nämlich eine Sache, wenn jemand, der sich auf die Untersuchung des Seinsbegriffs einläßt, irgendeine einsinnige Bedeutung voraussetzt; und eine andere Sache ist, wenn er am Ende seiner Untersuchungen explizite für die Univizität Stellung bezieht. Damit nämlich die Untersuchung des Seinsbegriffs zu welchem Ergebnis auch immer führt, muß — so will uns scheinen — irgendeine einsinnige Bedeutung vorausgesetzt bzw. postuliert werden, sonst könnte die Untersuchung selbst — um mit Heidegger zu sprechen — nicht in Gang gebracht werden, beziehungsweise sie bliebe ohne Richtung oder Durchsichtigkeit, und schon bei der Behauptung der Mehrdeutigkeit des Seins könnte man nicht wissen, wovon die Multiplizität eigentlich ausgesagt wird. Der Einwand wird in dieser zugespitzten Form, so scheint uns, gegen das Stellen der Seinsfrage überhaupt erhoben, wodurch paradoxerweise vereitelt wird, daß die Untersuchung bei der These der Analogie oder aber der Multiplizität anlangt. Es scheint also, daß Heidegger — wenn überhaupt — im ersten Sinne ein Vertreter der Univizität ist, während unter Berücksichtigung der Gesamtheit seines Lebenswerkes es überaus zweifelhaft ist, sein Denken der Univizitätslehre zuzuordnen (bzw. das hängt letzten Endes davon ab, wie diese Lehre jeweils — vorontologisch — aufgefaßt wird). In seiner Habilitationsschrift schreibt Heidegger freilich: „der logische Bereich ist nicht wie der reale analog, sondern univok“ (GA 1: S. 281); hier geht es aber nur darum — wie es gerade auch Volpi schreibt —, daß „die Wirklichkeit des Seienden vielfach [molteplice] ist und auch als solches anerkannt wird, während die Bedeutung des Seienden, der Wert, das absolute Sein eindeutig ist“ (*Heidegger e Brentano*, S. 105). Über Heideggers Verhältnis zu Aristoteles s. neuerdings die weitgespannten und — unseres

Erachtens — viel ausgeglicheneren Analysen in Volpi *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne, 1984), deren Leitfaden von jener — in seinem vorherigen Buch noch nicht empfundenen und vermutlich aufgrund des seitherigen Neudenkens des Interpretierungshorizonts entstandenen — Einsicht gebildet wird, derzufolge Heideggers Denken „keine einfache Aristoteles-Interpretation bietet, sondern einen Versuch darstellt, jene grundlegenden Probleme im Rahmen eines lebendigen Verstehens zu erneuern, die im Laufe des westlichen Denkens erstmals in den aristotelischen Texten erfaßt und offenbart wurden“ (Ebenda, S. 208).

<sup>48</sup> GA 1: S. 288.

<sup>49</sup> Ebenda S. 401.

<sup>50</sup> Ebenda S. 403 — „Die Nichtbeachtung der fundamentalen Bedeutung des Urteilsproblems für die Begründung der Objektivität“ — bemerkt Heidegger in einer Fußnote bedeutungsvoll — „ist auch der Grund, weshalb Kälpe [...] die Widerlegung des transzendentalen Idealismus [nicht] gelungen ist“; die Aufgabe ist jedoch gerade, diese beiden bedeutenden Tendenzen — den kritischen Realismus und den transzendentalen Idealismus — „in einer höheren Einheit aufzuheben“ (ebenda, S. 403 f.). „Auf der Korrelativität von Subjekt und Objekt beharrt Heidegger — schreibt Baglietto — da ihm scheint, daß die Vertreter des Realismus allzu wenig auf sie aufmerksam werden und daher auf einer Seite der Frage steckenbleiben“. Heidegger „findet sich hier zwischen kritischem Realismus und transzendentalen Idealismus wieder [...] Sein eigenes Streben erscheint ihm als die Synthese dieser beiden Tendenzen, zum Zwecke ihrer Überwindung“ (Baglietto, op. cit. S. 211).

<sup>51</sup> GA 1. S. 405.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 406.

<sup>53</sup> Ebenda S. 410 und Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 130.

<sup>54</sup> GA 1: S. 411. Der Begriff des lebendigen Geistes — schreibt Baglietto — steht auf halbem Wege zwischen einem katholischen Spiritualismus im scholastischen Sinne und einem hegelschen Historizismus (Baglietto, op. cit. S. 214). „Zu Hegel kommt der junge Heidegger“ — schreibt O. Pöggeler — „nicht so sehr vom damals beginnenden Neuhegelianismus und seiner methodologisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung als vielmehr von der spekulativen Theologie der Tübinger katholischen theologischen Schule [...] her“ (*Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1983, S. 23). Zur Tübinger Schule s. neuerdings Thomas F. O'Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1982.

<sup>55</sup> GA 1: S. 406 f.

<sup>56</sup> SZ S. 62.

<sup>57</sup> Ebenda S. 195. „Und das liegt nicht“ — fügt Heidegger hinzu — „an der Geschichte der Philosophie, sondern an der Geschichte der Philosophie“ (ebenda).

<sup>58</sup> Ebenda S. 195 ff.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 197. Daß die Geschichte der Philosophie kein „beliebiges Anhängsel“ der Philosophie ist, betont er auch später nachdrücklich (vgl. GA 24: S. 34 f.).

<sup>60</sup> Während der Vorlesungen in den 20er Jahren erörtert aber Heidegger dieses „Modell“ auch im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaften, ja, als „Fallstudie“ umreißt er auch die „Paradigma“ der Galilei'schen neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft sowie die Einstein'sche Wende der Physik. Vgl. GA 1: S. 419, GA 20: S. 4. (Heidegger gebraucht hier den Ausdruck „Revolution“), GA 21: S. 16 f. (Bezugnahme auf Einstein), GA 25: S. 30 ff. (eine Skizze der Entstehung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft — vgl. später GA 41: S. 65 ff.) und S. 34 (wo er schreibt, es dringt die Einsicht langsam durch, „daß die eigentliche Entwicklung und Geschichte einer Wissenschaft sich nicht in der Entdeckung neuer Tatsachen vollzieht, sondern in der Umbildung ihrer Grundbegriffe, d.h. in der Wandlung des Verständnisses des betreffenden Gebietes“), sowie SZ S. 9 ff.

<sup>61</sup> Während er in *Sein und Zeit* die heutige Krise der Wissenschaften umreißt und ihre Versuchen andeutet, sich durch eine Revision der Grundbegriffe zu erneuern, spricht Heidegger von einer „produktiven Logik“ als Fundierung der Wissenschaften (SZ S. 10).

<sup>62</sup> GA 1: S. 197 ff.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 199 f.

<sup>64</sup> Die Unzufriedenheit mit dem Methodologiezentrismus als Selbstzweck macht verständlich, weshalb Heidegger gegen Ende der Arbeit den metaphysischen Abschluß der Erkenntnisproblematik fordert.

- <sup>65</sup> Ebenda, S. 201.  
<sup>66</sup> Ebenda, S. 408.  
<sup>67</sup> Ebenda, S. 409 f.  
<sup>68</sup> Ebenda, S. 410.  
<sup>69</sup> Ebenda S. 415. Vgl. Baglietto, op. cit. S. 220.  
<sup>70</sup> GA 1: S. 414 ff.  
<sup>71</sup> Ebenda, S. 428 ff.  
<sup>72</sup> Ebenda, S. 431.  
<sup>73</sup> Ebenda.  
<sup>74</sup> Ebenda, S. 432. Vgl. O. Pöggeler, „Zeit und Sein bei Heidegger“, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Phänomenologische Forschungen, Bd. 14, Freiburg/München: Karl Alber, 1983, S. 159 f.  
<sup>75</sup> GA 20: S. 8. (Den 2. Teil der Studie s. im nächsten Jahrgang vorliegender *Annales*.)

# SIGLENVERZEICHNIS DER ZITIERTEN WERKE HEIDEGGERS

- SZ *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979<sup>15</sup>.  
 PL *Platons Lehre von der Wahrheit*. s. im Band *Wegmarken* (Frankfurt/Main: Klostermann 1967).  
 EM *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer 1976<sup>4</sup>.  
 US *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.  
 N II. *Nietzsche* Bd. II. Pfullingen: Neske, 1961.  
 SD *Zur Sache des Denkens* Tübingen: Niemeyer, 1976<sup>2</sup>.  
 SA *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen: Niemeyer, 1971.  
 GA 1: *Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1978.  
 GA 20: *Gesamtausgabe*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1979.  
 GA 21: *Gesamtausgabe*, Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt/Main: Klostermann, 1976.  
 GA 24: *Gesamtausgabe*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1975.  
 GA 25: *Gesamtausgabe*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.  
 GA 29/30: *Gesamtausgabe*, Bd 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1983.  
 GA 41: *Gesamtausgabe*, Bd 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1984.